

хайдеггеровское *захваченность бытия*. (М.Хайдеггер в этой связи пишет: «Мысль есть l'engagement par l'Etre pour l'Etre [захваченность Бытием для Бытия — *франц.*]. Не знаю, позволяет ли французский язык сказать то и другое (par и pour) сразу, примерно таким образом: penser, c'est l'engagement de l'Etre [мысль есть захваченность Бытия — *франц.*]. Эта форма родительного падежа de l'... призвана выразить, что родительный тут одновременно родительный субъекта и родительный объекта. При всем том «субъект» и «объект» малоуместные рубрики из области метафизики, которая в очень ранние века в образе западной европейской «логики» и «грамматики» подмяла себя под истолкование языка. Что кроется за этим процессом, мы сегодня можем только догадываться. Высвобождение языка из-под грамматики на простор какой-то более исходной сущностной структуры препоручено мысли и поэзии»⁴⁸).

25. Существование предметности третьего порядка обращено еще к одному лику Другого — бытию как Уклонению от радикального, а значит, и умеренного Нечто. Но, вместе с тем, это и Уклонение от радикального и умеренного Ничто.

Д.В.Анкин

ПРОБЛЕМА ИНТЕРСУБЪЕКТИВНОСТИ ФИЛОСОФИИ В КОНТЕКСТЕ КЛАССИЧЕСКОГО ОПРЕДЕЛЕНИЯ ИСТИНЫ⁴⁹

«In vino, возможно, и «veritas»,
но в трезвом разговоре — «verum»».

Дж. Остин.

1. ИСТИННОСТЬ И ФИЛОСОФИЯ

Прежде, чем говорить о возможности или невозможности истинностной оценки философии, следует определить: в свете *какой* концепции истины мы будем ее рассматривать. Нашей метафилософской позицией будет классическая концепция истины, однако существуют различные интерпретации последней, что вынуждает нас начать со своего собственного истолкования. Впервые определение истины в качестве соответствия наших знаний действительности стал последовательно разрабатывать Аристотель (позиция Платона, несмотря на отдельные высказывания в духе корреспондентной концепции, больше склонялась к онтологическому пониманию), его определение стало самым влиятельным на протяжении более чем двух тысячелетий и поэтому называется классическим. Представляется, что классическое определение, несмотря на все возникающие проблемы, наилучшим образом раскрывает *познавательное* значение истины. Классическое определение является своего рода абстракцией, предназначенной для анализа в первую очередь познания, так как категория *истины* может использоваться и за рамками теории познания — в онтологии, этике и других областях философии (неклассические концепции обычно связаны с негносеологическим употреблением данной категории).

⁴⁸ Хайдеггер М. Время и бытие. С. 193.

⁴⁹ Данное исследование выполнено при финансовой поддержке Российского фонда фундаментальных исследований (проект РФФИ № 99-06-80317); также Министерства образования РФ: проект «Трансцендентальная семантика», шифр ГОО-1.1.-92.

В настоящее время аристотелевское определение необходимо формулировать в свете той или иной философии языка, ибо всякое знание имеет некоторую *языковую* форму, и именно последняя (согласно определению и той или иной современной концепции философии языка) должна каким-то образом соотноситься с действительностью. Кроме того, корреспондентная концепция в своем классическом варианте отвлекается от проблем *коммуникации*, что делает проблему интерсубъективности особенно острой и требует внесения корректив. Однако мы вовсе не считаем, что классическое определение малопригодно или что его следует заменить. Во-первых, абстракции выступают необходимым компонентом всякого рационального мышления, и было бы крайней глупостью пытаться совершенно устранить их из философии. К сожалению, философы обычно требуют Все или Ничего в своем безнадежном стремлении к Абсолюту, их не устраивают никакие приближения, отвлечения, абстракции. Во-вторых, мы полагаем, что классическое определение (при соответствующей корректировке с позиций философии языка) может успешно заменить все другие определения и за рамками гносеологии.

Свою интерпретацию классического определения мы начнем с рассмотрения тех слов русского языка, которые близки по значению к слову «истина» или тесно с ним связаны. Первое из интересующих нас слов — это слово *правда*, и сам язык поработал над разграничением значений слов «правда» и «истина». Не следует пренебрегать полученными в результате этой работы смыслами, которые далеко отошли от первоначальной этимологии слов. Каждый согласится, что *правда* — *противоположность неправды* (в современном русском значении слова «правда» определяется уже не этимологией, а оппозиционным ему значением слова «неправда»), и каждый знает, что неправда — это когда человек говорит не то, что он думает. Следовательно, правда — это когда человек говорит то, что думает, *даже если последнее не соответствует действительности*. Правда определяется не как объективное, а как *субъективное* соответствие между нашими утверждениями и нашими же убеждениями, правда множественна — и у разных людей различная правда (например, когда коммунисты говорили то, в чем были убеждены, они говорили правду). Правдивость синонимична откровенности, открытости. Не во всех языках имеется слово, которое дополняло бы слово «истина» в рамках оппозиции объективное/субъективное, как это мы находим в русском языке. Может быть, греческая «алетейя» ближе к русской «правде», чем к «истине», и когда М.Хайдеггер размышляет об «алетейя», он говорит о том, что мы привыкли именовать «правдой»? В пользу такой интерпретации (если, конечно, мы согласимся с прокламируемой Хайдеггером связью между «алетейя» и свободой) говорит то, что правдивость может рассматриваться как непосредственное проявление свободы, истинность же высказываний еще не свидетельствует о наличии последней.

Если определением правдивости можно считать вхождение выражаемого человеком убеждения в систему его действительных убеждений, то критерием правдивости может считаться *взаимосогласованность* высказываемых данным человеком утверждений (для М. Хайдеггера, как мы видели, критерием правдивости, понимаемой как открытость,

выступала свобода). Вероятно, эта особенность правды является одним из источников теорий истины как согласованности («когеренции»). Когерентные теории могут казаться нам противоречащими корреспондентным лишь по обычному для философии недоразумению: смешению категорий (категорий правды и истины).

Второе слово русского языка, имеющее непосредственное отношение к проблеме истины, — «*заблуждение*». В данном случае, этимология слова не расходится с его современным смыслом, — заблуждающийся *блуждает*, хочет найти путь, да не может. При этом блуждать можно лишь правдиво, не прикидываясь. Для того чтобы найти путь, одной правдивости обычно недостаточно. Очевидно, что всякое заблуждение — правда, однако не всякая правда является заблуждением. Искреннее стремление к истине, которое сопровождается несоответствием наших убеждений действительности, отличает заблуждение от других видов познавательной *ошибки*. Если мы договорились понимать истину как соответствие действительности, то истине противоположно несоответствие (познавательная ошибка), но не обязательно обман. Неистинное, не всегда является *намеренной* ложью. К сожалению, в классическом определении в слово «ложь» включаются *все* возможные виды ошибочного отображения событий, в том числе и заблуждение.

В классическом определении рассматривается, прежде всего, когнитивный и исключается коммуникативный аспект языка, данное определение — гносеологическая абстракция (но это не значит, что от него следует отказаться). Слово же *ложь* в естественном языке указывает преимущественно на значения относящиеся к *коммуникации*, и лишь во вторую очередь — к познанию. Классическое определение — теоретическая идеализация: язык «чистого знания», в котором выражается истина, как бы мертв, на нем невозможно общаться (разве что с Богом). Следствием данной идеализации является возможность выхода с помощью истинных утверждений за рамки человеческого знания, ибо можно представить наличие такого соответствия языковых форм и действительности, которое никому из людей неизвестно (например, всеми забытая истинная информация). В этом смысле истина обширней знания, ибо знание предполагает человеческое *признание* некоторой информации в качестве истинной. Признание утверждений в качестве истинных сопровождается *убеждением* или верой (в нерелигиозном смысле). Только наличие убеждений делает информацию — *знанием*. Между утверждением и действительностью оказывается *третий* элемент гносеологических соответствий — убеждение (вера), который связывает проблему истины с проблемами коммуникации.

Рассмотрение убеждения (веры) также помогает подвергнуть анализу феномен лжи. В одиноком созерцании мира ложь немыслима, для лжи нужен кто-то Другой, ложь — это всегда обман. Ложь не в том, что мои утверждения не соответствуют действительности, а в том, что я выдаю их в качестве соответствующих действительности кому-то другому, зная о своей неправде. Ложь, которая себя не сознает, проблематична, в большинстве случаев ложное утверждение становится возможным только при знании истинного. Отсюда следует новое определение правдивости — как соответствия между произнесенным вслух и сделанным про себя утверждением, между высказываниями речи внеш-

ней и речи внутренней. Данному пониманию правды и лжи отвечают слова Иисуса Христа: «А Я говорю вам: не клянись вовсе! ... Пусть слово твое будет «да», если да, и «нет», если нет. А все что сверх этого, — от Сатаны» [Мф. 34, 37]⁵⁰.

Систематизируем наши размышления в свете уже трех элементов гносеологических соответствий: (1) утверждений, (2) убеждений и (3) положений дел. Согласно классическому определению, возможны четыре и только четыре варианта отношений между ними:

1. Утверждение соответствует убеждению, а убеждение соответствует действительности.

2. Утверждение соответствует убеждению, а убеждение не соответствует действительности.

3. Утверждение не соответствует убеждению, а убеждение соответствует действительности.

4. Утверждение не соответствует убеждению, а убеждение не соответствует действительности.

Первый случай, очевидно, удовлетворяет классическому определению истины, так как убеждение соответствует действительности. Он удовлетворяет и модернизированному (учитывающему языковую форму) варианту классического определения: *утверждение* соответствует действительности. Наконец, данный случай отвечает нашему определению правды: утверждение соответствует убеждению говорящего. Второй случай — правдивого, но ошибочного утверждения — отвечает нашему определению заблуждения. Два первых случая исчерпывают правдивые утверждения. Третий случай — ложь в ее наиболее чистом, идеальном виде: человек знает действительное положение дел (его убеждение соответствует действительности), но намеренно его искажает, то есть говорит что-то прямо противоположное тому, что думает. Или, более точно и учитывая языковую форму: высказывает вслух утверждение, которое прямо противоположно утверждению, произносимому про себя. Четвертый случай, как и третий, описывает ситуацию лжи: утверждение не соответствует убеждению. Это случай лжи, которая обременена заблуждением — убеждение не соответствует действительности. Здесь возникает проблема, ибо языковая форма утверждения может при этом соответствовать действительности, совершенно случайным для самого говорящего образом. Разрешение данной проблемы видится нам в комбинации корреспондентного понимания истины с когерентным пониманием правды: расхождение между истинностью и правдивостью не может распространяться на большинство взаимосвязанных убеждений, в противном случае — разрушается всякая возможность коммуникации⁵¹.

Возникает вопрос: почему мы все время говорим об истинности именно *утверждений*, а не высказываний, рассуждений, теорий, понятий? Это очень существенный для рассмотрения проблемы приложения истинностной оценки к самой философии вопрос. Дело в том, что не всякое повествовательное высказывание *утверждается* говорящим, достаточно вспомнить многочисленные примеры из художе-

⁵⁰ *Канонические Евангелия* / Пер. с греч. В.Н.Кузнецовой. М., 1993. С. 143.

⁵¹ См.: Дэвидсон Д. Когерентная теория истины и познания // *Метафизические исследования*. Вып. 11. СПб, 1999. С. 245—260.

ственной литературы и искусства. Во-вторых, высказывание есть одновременно как минимальный, так и максимальный элемент языка, допускающий истинностную оценку.

В качестве примера языковой формы *превышающей* отдельное высказывание рассмотрим классический силлогизм:

Все коровы — тигры

Все тигры — травоядные

Все коровы — травоядные

Очевидно, что данный силлогизм *правильный*, т.е. заключение *следует* из посылок. Однако так же очевидно, что данное рассуждение некорректно называть истинным (несмотря на истинность заключения). Совершенно аналогична ситуация и с целыми научными теориями, отличие которых от простого силлогизма в большем числе посылок и обязательном наличии среди последних истинных утверждений (впрочем, и силлогистика изначально предназначалась для извлечения следствий из *истинных* посылок). Если философия имеет форму теории, то она не подлежит истинностной оценке (в рамках классической концепции).

Вероятно, что прагматическое понимание истины, как *успешности* в предсказании и объяснении опыта, более уместно для языковых форм превышающих отдельное высказывание. Прагматическое понимание согласуется с классическим, когда истинностная оценка выносится в отношении конкретных утверждений, являющихся *следствиями* из данной теории (эпистемология может сохранить научность только ценой оппортунизма). Однако вряд ли возможно рассматривать следствия философских теорий вне данных теорий и, тем более, пытаться найти для них опытную проверку.

В качестве примера формы *меньшей*, чем отдельное высказывание, рассмотрим имя (понятие). Очевидно, что в отношении одного и того же предмета можно образовать более одного понятия, ибо их образование определяется избранным аспектом рассмотрения и познавательными задачами, т.е. чисто *прагматическими* соображениями. Поскольку все прагматические аспекты понятия невозможно выразить пропозиционально, постольку невозможно полностью свести понятие к высказыванию. Следовательно, имена (понятия) оказываются *ниже* уровня языковых форм, допускающих истинностную оценку, лучше говорить не об их истинности, а об их *адекватности*, как соответствии задачам познания и рассматриваемому аспекту предмета. Имя становится выражением понятия в контексте некоторого определения (дефиниции), которое является высказыванием, не допускающим истинностной оценки.

Рассмотрев коммуникативный и связанный с языком аспект проблемы истины, мы прояснили такие понятия как правда, ложь и заблуждение. И все-таки истина сохраняет свою загадочность, даже если не спрашивать о природе соответствия (оставляя его неким неизвестным отношением) и о природе действительности. Например, загадочна *объективность* истины. Каким образом утверждения могут быть независимы от утверждающего? Представляется, что от утверждающего не зависит наличие или отсутствие отношения соответствия между его утверждением и положением дел. Истина объективна именно в этом смысле. Она может быть и злой, и горькой, и безобразной, она может быть нежелательной и даже вредной (Ф.Ницше) для жизни (конечно, после-

днее необязательно). Например: «У вас у всех рак», — сказала медсестра больным.

Объективность истины можно прояснить через противопоставление процессу *признания* каких-либо утверждений в качестве истинных. Условия подобного признания зависят от этических, эстетических и прочих значимых для жизни последствий. Однако истинность от таковых не зависит. Так, осуждение Галилео Галилея имело основания: с точки зрения религии и морали соответствующего времени было целесообразно признать его концепцию ошибочной. Однако, истинность или ложность входящих в концепцию утверждений не зависит от факта признания или непризнания данной концепции в качестве «истинной» (кавычки указывают, что признание истинности распространяется на языковые формы, превышающие высказывание). Другое дело, что *знание* предполагает необходимое и всеобщее признание, ибо всякое знание имеет интерес-субъективный характер (если утверждение не признано, оно не включается в категорию знания). Следовательно, объективность истины отличается от объективности знания, объективность истины — это объективность не столько знания, сколько *информации*. Из предыдущего вытекает важное следствие — недопустимость, если мы стремимся к истине, «аргумента к личности» и аргумента к авторитету. К сожалению, данные требования часто нарушаются и в философской аргументации авторитет мыслителя или отсутствие такового порой играют решающую роль («Истина — мой друг, но Платон, Хайдеггер... дороже!»).

Мы пришли к выводу, что признание истинности зависит от коммуникации, а истинность не зависит. *Признание истинности* влияет на наши убеждения и верования, а через них определяет, что будет считаться правдой, а что ложью (обманом). Признание превращает истинное в известное. *Истинность* же любого утверждения вне власти всего человечества, благодаря этому «бессилию», человечество способно изменять сам мир. Так что пусть себе «человечество» временами выражает свое недовольство, топает и хлопает, как, например, при осуждении академика Сахарова, истина от этого не пострадает... Однако для существования *философии* признание истинности оказывается достаточным условием, ибо в области философии важен «консенсус» — что считать, а что не считать приближением к Мудрости, последняя же характеризуется не объективируемой общезначимостью.

Теперь можно определить и что такое *абсолютность* истины. Абсолютность — это безотносительность. Если, например, утверждается, что Сократ был казнен в 399 г. до н.э., то наше утверждение будет истинным вечно, то есть вне зависимости от времени (условия времени включены в содержание самого утверждения). Если, например, утверждается, что Сократ был казнен в Афинах, то наше утверждение будет истинно, где бы оно ни произносилось, то есть вне зависимости от места, ибо условия места включены в содержание самого утверждения (даже марсианин признает, что Сократа казнили в Афинах, городе планеты Земля). Истина абсолютна по отношению к тем условиям истинности, которые вошли в содержание нашего утверждения. Внося другие из условий истинности в содержание нашего утверждения, мы достигаем все большей и большей, но никогда не предельной полноты истины (абсолютная истина не может быть «абсолютной»).

Признаваемое же истинным лежит в границах человеческого общения, однако, даже согласие всего человечества не может, например, сделать Адольфа Гитлера пацифистом (противоположной точки зрения в отношении полномочий человеческого «консенсуса» придерживается Р.Рорти, ошибочно отождествляющий истинное с признаваемым в качестве истинного). Дело в том, что коммуникация не может породить свой собственный язык из ничего, на пустом месте (как Барон Мюнхгаузен, вытаскивающий самого себя из болота за волосы), язык не создается по человеческой договоренности. Кроме того, всегда существует возможность перевода с одного языка на другой. Поэтому релятивист, утверждающий непереводаемость (несоизмеримость) значений, должен иметь некоторые стандарты адекватности перевода, что уничтожает отстаиваемый им релятивизм⁵². В той мере, в какой язык не порождается сообщением, а предшествует ему, можно смело говорить об объективности и абсолютности истины. Однако язык может употребляться различным и весьма субъективным образом. Л.Витгенштейн показал многообразие языковых игр, многообразные способы употребления одних и тех же языковых инструментов. Как быть с данной проблемой? Всякий инструмент имеет свою форму, свои особенности, а это влияет на возможность его использования в тех или иных ситуациях. Во-вторых, правило остается правилом, даже если ему следует лишь один человек. Например, кто-то утверждает, что данная девушка (лошадь, картина и т.д.) красива. Можно ли говорить об истинности или ложности его утверждения? Представляется, что можно. Легче, конечно, оценить его правдивость/ложность. Но, если мы знаем, что в *идиоме* утверждающего именуется красотой, то мы знаем условия истинности его утверждения, и можем оценить последнее чисто гносеологически. Обычно мы не знаем этого, что существенно обостряет проблему приложимости истинностной оценки к философским утверждениям (если же философские высказывания нельзя рассматривать в качестве утверждений, то проблема изначально неразрешима).

Теперь обратимся к вопросу о *критерии* истины. То, что универсального критерия истины нет и быть не может, в настоящее время не знают только марксисты, до сих пор считающие, что способны с помощью «практики» проверять на ложность / истинность даже математические утверждения. Особо виртуозно владел линейкой «практики» В.И. Ленин, «проверивший», как известно, не только свои политические решения о «созывах», «разгонах», «разрушении» и «укреплении», но и многие чисто научные утверждения, — например, заявлявший «авторитетно», что утверждение «дважды два — четыре» истинно. Неформальное, но вполне убедительное доказательство невозможности универсального критерия истины дал И. Кант в «Критике чистого разума»⁵³ (формальное доказательство предложено позже А.Тарским, а К.Поппер доказывает абсолютную независимость классического *определения* истины от наличия или отсутствия ее *критерия*). Доказательство И.Канта говорит и о том, что *логика* не может претендовать на роль критерия истины в отношении *содержания* наших знаний (на роль

⁵² Обоснование данного тезиса см. в работе: Дэвидсон Д. Об идее концептуальной схемы // Аналитическая философия: избранные тексты. М., 1993. С. 144—159.

⁵³ Кант И. Критика чистого разума. Соч.: В 6 т. Т. 3. М., 1964. С. 159—162.

органа познания), она может выступать лишь *канон*ом в отношении формы знания (если «знание» логически противоречиво, то оно ложно, но отсюда еще не следует, что все логически непротиворечивое истинно).

В свете рассмотренных выше эпистемологических категорий, философию затруднительно характеризовать в качестве истинной или ложной по следующим причинам:

1) подобно научным теориям, философские концепции превышают уровень отдельного утверждения и не сопоставимы с конкретным событием;

2) в отличие от утверждений наук, для них не могут быть указаны процедуры верификации, поэтому же бессмысленно говорить о заблуждениях в философии;

3) в плане субъективного соответствия философские учения не могут быть ложными, так как они всегда правдивы (если перед нами настоящая философия);

4) философские учения весьма проблематично рассматривать в качестве истинных, ибо нам не известны границы идиолекта мыслителя (совпадающие с универсальным аспектом его индивидуального опыта).

Теперь попытаемся объяснить, почему философы стремятся сделать истину ручной и удобной и/или «большой» и «хорошей» (Истиной), и почему стремление к объективности и научности в философии отходит на второй план, т.е. происходит отказ от объективного рассмотрения истины в области познания (что не распространяется на философов научно-аналитического склада Аристотель, Лейбниц, Кант, Тарский, Остин и др.). Философствование можно рассматривать как создание некоторых *рационализаций* (в психоаналитическом смысле стремления к при-знанию). Истина на втором плане потому, что философ не может идти по пути объективности и науки наперекор Добру, Красоте и другим, не всегда сознательно выраженным ценностям. Он также не может, как то иногда позволяется ученому, считать, что человечество заблуждается (пожалуй, только Ф. Ницше позволял себе называть человечество «стадом»). Стремление к «консенсусу» для философии более характерно, чем для науки, и этим объясняется, почему многие философы предлагают вместо истины — Истину, понимаемую как «Совершенство», «Благо» и прочие достойные, но не всегда имеющие отношение к делу познания ценности (Р. Рорти прав в констатации данной особенности, но не в попытке обоснования ее универсальной значимости).

Не вызывает сомнений *правдивость* всякой настоящей философии, а поэтому — применимость критерия взаимосогласованности (когерентная концепция) для ее оценки. Наихудшей дискредитацией философского учения было бы читательское недоверие серьезности автора, ибо философ претендует на то, чтобы превратить свою собственную «нескрытость» в Истину Бытия. Проблема же истинностной оценки самой философии, с точки зрения *классического* определения истины, состоит в исследовании условий, при которых правдивость *выражения* субъективных убеждений философа (феномен коммуникации) может превращаться в объективность его *утверждений* (феномен познания). Теперь нам предстоит исследовать эту область, в которой осуществляется преобразование (или создается *иллюзия* подобного преобразова-

ния) коммуникации в сигнификацию, а субъективной правды — в объективную истину.

2. ПРОБЛЕМЫ ИНТЕРСУБЪЕКТИВНОСТИ ФИЛОСОФИИ

Анализ интерсубъективности лучше начать с рассмотрения некоторых психологических аспектов философствования. Обратимся к мудрости, которая мешает жить, — к мудрости Сократа. Что хотел сказать Сократ своим «я знаю, что ничего не знаю»? «Я знаю, что (не) знаю» отличается от «я знаю» тем, что *собирает* последнее, собирает все известное (или неизвестное). Это специфически философский акт собирания Мира из некоторого единого центра, который и есть Я сам. Ни одна наука не полагает Мир в качестве собственного предмета. Предметом науки может выступать лишь некоторый аспект Мира. Но каким образом можно гармонизировать сущее, превратить наличное в «Мир»? Является ли Мир чем-то существующим? Нет, такого сущего, как Мир, не имеется, он не дан людям в качестве чего-то общего, общезначимого. Мир никогда не сможет стать предметом *опыта*, если мы, вслед за И. Кантом, имеем в виду только *общезначимый* опыт.

Знание, которое охватывает *Все* сущее, неизбежно индивидуально, ибо Все (Мир) можно увидеть («собрать», конституировать) всегда только с одной и *единственной* точки зрения. Сократ хотел выразить свое острашение от знания того или иного сущего, чтобы заявить о знании всего сущего как некотором единстве, поэтому его «невежество» вовсе не смиренно, оно иронично и самодостаточно. Что же это за клад, который ценится больше всех земных богатств самонадеянным Сократом? Этот клад — «Мир» как пустая оболочка. Ксантипа бы сказала, что это пустой живот, «собранный» вокруг голого пупа Сократа; историк (философии) наклеил бы ярлык «этического рационализма»; а философ сказал бы, что это не Сократ даже, а он сам, сам себе до боли знакомый и «трансцендентальный». Знание «Мира» дополнительно знанию себя самого. Не познав себя самого «трансцендентального», не познаешь и «Мир». Сократ черпал силы собственного «невежества» (= всезнания) именно в подобном бесконечном «себялюбии», превышающем всякую привязанность к *конкретному* сущему, в том числе и к собственному телу.

Возможно ли подобное знание — никому не сообщаемое, индивидуальное и, одновременно, всеобщее? Уж очень это напоминает мистику, ведь знание обязано обладать общезначимостью. Выход в том, чтобы увидеть связь всеобщности и общезначимости. За рамками научной принудительности всеобщее проявляется в качестве *общезначимого*, т.е. в качестве чего-то, что несет единство смысла и понимания для всех людей. Также и диалектика Сократа не принуждает (доказательством, либо внушением), а *побуждает* других родить то же самое всеобщее, что и у Сократа, но родить уже в своей собственной душе. Сократ лишь побуждал другого своими наставлениями стать философом, ибо увидеть за его концептуальной рационализацией собственный мир можно только при известном *расположении*. Философское рассуждение не обладает достаточной *доказательностью* (принудительной силой), не обладает логической строгостью науки. Отсюда тема *дружбы* в

философии (Деррида, Делез и др.) как призыв жить одним миром, или в одном мире. Другое дело, что призыв этот может звучать по-разному: загадочно, угрожающе, логически убедительно, весело и т.д.

В то же время, философ не согласен на *человеческую* жизнь с другими людьми и имение дела с вещами, он ставит вопрос ребром — «Быть или иметь» (Э.Фромм). В жизни — «беспочвенность», в мысли — апофатика (отрицание). Только то, что «глубже» жизни, интересует философа. Это «глубже» может мыслиться апофатически: как «вещь сама по себе», «Ничто» и т.д. А где апофатика, там и символизм, связывающий философа с его «миром иным» (Ф.Ницше), с царством «идей», «вещей самих по себе», «Бытия», которое отлично от всего сущего и т.д. Философом движет эротика «Все» и/или «Ничто». Забывается, что для всякой жизни «Бог — в подробностях» (а глобальное, зачастую, — от Дьявола!). Псевдопознавательная эротика философа вызывает «сочувственное отношение», но его слова не связаны с действительностью, т.е. не имеют референта (денотата) в качестве конкретных вещей и событий⁵⁴, они отсылают к миру как *целому*, но последний может стать референтом лишь для наших *тотальных* депрессий или экстазов.

Таковы, например, состояния философского «ужаса», «тоски» и «тошноты» в экзистенциализме. Лишившись всех жизненных «подробностей», оказавшись перед лицом смерти, человек получает глобальный подарок от Дьявола — «Мир» как Целое. С этого момента человек превращается в философа, которому подавай Все или Ничего («Бытие и Ничто»). Метафилософское значение экзистенциализма — в выражении психологической установки философствующего. Как комплекс неполноценности в жизни дополняется манией величия в сфере чистого мышления, или аутизм проявляется в форме всечеловеческого общения (приравнивая индивидуальное и всеобщее), так и философское «Ничто» порождает «Бытие», а вместо гамлетовского «быть или не быть» звучит философское «Бытие и Небытие».

«Остранение» философа проявляется и в борьбе со здравым смыслом, и в упорной (иногда недостаточно обоснованной) парадоксальности. Не может он жить, как все нормальные люди! Ищет иной Мир, Смысл, Сущность и т.п., чем пытается поставить под вопрос «нормальность» нормальных людей. Все это потому, что он ищет *рационализации* собственной неприкаянности, пытается сделать последнюю общезначимой. Но иногда (так же редко, как редка подлинная философия) это «неприглядное» дело приносит плоды, приводит, действительно, к новому взгляду на универсум. Подлинная Философия требует повышенной интеллектуальной честности, требует четкого отделения исходных психологических импульсов собственной мысли от ее объективного значения. У настоящего философа психология трансформируется в новое понимание мира, а его индивидуальное — становится общечеловеческим. В языковом плане это ведет к тому, что философ изменяет обычное употребление слов, стремится превратить собственный *идиолект* в социолект, сделать его обязательным и общезначимым. Однако «Эго» философа отличается от субъективности философа (данные категории разграничивал Ж.Лакан). Каким образом конституируется «трансцендентальный субъект»? Каково значение «функции во-

⁵⁴ См.: Моррис Ч.У. Основания теории знаков // Семиотика. М., 1983. С. 73.

ображаемого» в философии? Может быть, «трансцендентальный субъект» и есть конституируемое в «символическом» (Ж. Лакан) «Эго» философствующего? Не следует только забывать, что помимо психологии философ принадлежит и некоторой культуре со своими обычными, научными, религиозными и прочими представлениями, только через них он может выразить и воплотить собственную позицию.

Традиционными средствами философского «остранения» выступают скепсис, редукция и парадокс. Эти средства ведут к преодолению «естественной установки», дают опыт «крушения мира». После их негативной работы возникает измененное «Я», философствующий субъект, первым актом которого является особое *удивление* новым миром и/или новым собой. Так начинается всякая философия. Где находится это философское Я? В тексте, в философе, в личности человека, пишущего философский текст? Каков источник и характер индивидуально-всеобщего? Как оно создается?

Солипсизм является только одним из первых шагов философии, в нем мир предстает в форме знаков индивидуального языка, знаков идеолекта. Солипсизм выполняет функцию уничтожения всего бессмысленного и не понимаемого, всего выходящего за пределы возможных миров Единого сознания. В солипсизме реализуется претензия на субъективную самодостаточность и совершенство через уничтожение Другого. С психологической точки зрения, он выступает как «логический предел аутизма»⁵⁵. Также как шизоид в своем аутизме полагает, что все касается лично его, все говорят и думают только о нем, аналогично и философ полагает, что связал «концы и начала» мира в собственном самосознании, постиг «смысл», «сущность» и т.п. всего существующего (замена «реального» — «символическим»?).

О «шизоидности» философской установки сознания можно говорить и за рамками психического. Аналогично тому, как мир шизоида есть иллюзорное восполнение аутической ограниченности, «мир» философии есть иллюзорное преодоление ограниченности мира культуры. Аналогично шизоиду, философ ищет (и находит!) во всем смысл недоступный обычным людям. Иногда, в поисках *языка*, философ обращается к творчеству литераторов — шизоидов: так, М. Хайдеггер ищет язык для выражения своей философской мысли у Гельдерлина, деконструктивисты — у Арто и т.д. Подобно тому, как психоз мании величия возникает на фоне аутизма, в качестве его обратной стороны, философский *трансцендентализм* есть изнанка и дополнение солипсизма. Солипсизм и трансцендентализм — полюса индивидуально-всеобщего в философии Нового времени (минимум и максимум интерсубъективности). Структуры априорного в трансцендентализме претендуют на обоснование всякой коммуникации, выступают как Код кодов культуры.

Мы полагаем, что основной функцией всякой философии является компенсация конечности человеческого разума, «снятие» его наличных границ. Доказательство данного положения увело бы нас слишком далеко от проблемы интерсубъективности, поэтому примем данное положение как исходную аксиому. Следствием будет то, что в философии понимание мира осуществляется исходя из человеческой индивидуальности и соразмерно ей, т.е. *мир* как специфически философское всеобщее под-

⁵⁵ Выготский Л.С. Соч.: В 6 т. Т. 2. С. 37.

вергается индивидуально значимой категоризации. Если в философии категории — воплощенное *индивидуально-всеобщее*, то в науке категоризация мира имеет статус теории *коллективного* опыта, понятия науки создаются и используются вполне определенным коллективом ученых, специалистов («экспертов») в данной области. Тем самым, проблеме *интерсубъективности* философии можно переформулировать как *проблему интерсубъективности индивидуально-всеобщего*.

Философское разграничение Хаоса и Космоса, рационального и иррационального, знания и мнения напрямую зависит от существующей в обществе системы сбора, хранения и обработки информации. В отличие от содержания позитивных наук, содержание философских учений социально и культурно детерминировано. Возможно даже, что имеются исторические парадигмы структурирования человеческих знаний, типа «эпистем» М.Фуко. Если подобные «эпистемы» действительно существуют, то философии, по-видимому, должны отводиться функции их структурной организации. Например, категории «рационального» и «иррационального» в философии косвенно служат и для установления границ человеческого интеллекта. Чем иррациональное отличается от глупого, а рациональное от умного? Иррациональна всякая информация за рамками человеческого понимания, в границах же понимания она может представляться либо глупостью, либо характеризоваться в качестве знания. «Рационалистическая» философия обычно противится онтологизации иррационального. Иррациональное существует для Другого, для него иррационален сам мой разум.

В европейской философии роль Другого играл Бог (например, в «Исповеди» Августина), что исключает всякую возможность онтологизации иррационального (метафизического Зла для Августина просто не существует). И именно в европейской философии традиционным методом достижения индивидуально-всеобщего стал *солипсизм* (Псевдосолипсизм? Кто из философов был солипсистом?!). Его истоки можно искать у софистов и Сократа, Августина, Декарта, Беркли и др., его отзвуки слышатся в понятии «предельного уединения» философа М.Хайдеггера. Каковы же функции этого (псевдо) солипсизма? Вероятно, что «солипсизм» выполняет функцию перехода от коллективных форм всеобщего (научных, теологических и пр.) к индивидуальной форме его построения в качестве «мира». Следующим шагом является, вероятно, аргументированное «обобществление» полученной формы на основе некоторых этических (Сократ и др.), политических (софисты, К.Маркс и др.), религиозных (неоплатонизм, Августин, Беркли и др.), научных (Аристотель, Р.Декарт, Б.Рассел и др.) оснований или некоторого их объединения (Платон, Гегель, трансцендентализм Канта и Гуссерля и т.д.). «Солипсизм» выступает в качестве дополнения философского скепсиса. Разрушенные философским скепсисом (редукцией, «эпохе») формы позитивности реконструируются затем в некоторый «мир», создаваемый на почве принятой философом «солипсистской» установки. Скепсис — солипсизм — трансцендентализм ...

Скепсис, сомнение, «проблемная ситуация» как начало «исследования» (Ч.С.Пирс). То сомнение, которое порождает опыт философствования, есть особенное сомнение. На данную особенность указал еще Аристотель — источником специфически *философского* сомнения и

исследования является *удивление*. Когда Пирс рассматривает сомнение Декарта как неживое, надуманное («преднамеренное сомнение подобно преднамеренной лжи»), он судит с позиций ученого, для которого как философское сомнение слишком глобально, так и философское изумление миром несколько безумно. Впрочем, границы осмысленного сомнения пытался прочертить и Л.Витгенштейн⁵⁶. В оправдание сомнения Декарта, Гуссерля и других философов можно заметить, что они рассматривали свое сомнение лишь в качестве *методического*, и это объясняет его «надуманность».

Солипсизм — лишь один из вариантов философского «остранения» (как формы «удивления»), предшествующего построению целостного мира, нахождению в нем смысла, гармонии, логики и т.п. «Солипсизм» — просто неточное имя философского «остранения», увеличения рефлексивной дистанции, перехода на *третий* уровень знаковой⁵⁷. Философ не просто мыслит о чем-то, а рефлексит о (собственном) мышлении, имеет не вещи, а «мир» как их обобщение (правда, не классическое — в универсальный класс, а обобщение до универсального *целого*). Философ утверждает не то, что его сознание является единственно *существующим*, но то, что только оно *доступно для рефлексии*.

Посмотрим на исходные «солипсистские» установки Э.Гуссерля и Л.Витгенштейна:

«Феноменологическое эпохе редуцирует меня к моему трансцендентальному чистому Я, и, по крайней мере сначала, я, таким образом, есть в определенном смысле *solus ipse* однако не как обычный, как будто бы после падения всех светил сохранившийся человек во все еще сущем мире. Если я исключил мир из поля моего суждения как получающий бытийный смысл из меня и во мне, то я, предшествующее ему трансцендентальное Я есть *единственное полагаемое и положенное в суждении*. И теперь я должен найти некую, совершенно своеобразную науку, своеобразную потому, что она, творимая исключительно из моей и в моей трансцендентальной субъективности, также и значение должна иметь — по крайней мере сначала — только для нее, найти трансцендентально-солипсистскую науку... которая, конечно, включает в себя и дальнейший путь от трансцендентального солипсизма к трансцендентальной интересубъективности»⁵⁸ «5.6. *Границы моего языка означают границы моего мира*.

5.62. То, что солипсизм *подразумевает*, совершенно правильно, только это не может быть сказано, но оно обнаруживает себя. То, что мир является *моим* миром, обнаруживается в том, что границы *особого* языка (того языка, который мне только и понятен) означают границы *моего* мира.

5.64. Здесь видно, что строго проведенный солипсизм совпадает с чистым реализмом. «Я» солипсизма сжимается до непротяженной точки, остается же соотнесенная с ним реальность.

5.641. Таким образом, в философии о «Я» действительно можно в определенном смысле говорить непсихологически. «Я» привносится в

⁵⁶ Витгенштейн Л. О достоверности // Вopr. философии. 1991. № 2.

⁵⁷ См.: Анкин Д.В. Чем философия отличается от науки и от литературы? // Жизненные миры философии. Екатеринбург, 1999. С. 152—171.

⁵⁸ Гуссерль Э. Парижские доклады // Логос. № 2. М., 1991. С. 12.

философию тем, что «мир есть мой мир». Философское «Я» — это не человек, не человеческое тело или человеческая душа, с которой имеет дело психология, но метафизический субъект, граница — а не часть — мира»⁵⁹.

Чтобы построить мир из единого центра, необходимо уничтожить все иные источники его кристаллизации, будь то в обыденном или научном представлении. Можно вспомнить критику предпосылок европейской науки у Гуссерля, или попытку прояснения их смысла в аналитической философии. Философскому построению мира предшествует «опыт крушения мира», скепсис. Вслед за скепсисом идет солипсизм, из недр которого рождается трансцендентальный субъект (в новоевропейской философии) и охватывает мир с единой точки зрения. «Таким образом, это универсальное запрещение всяких точек зрения по отношению к объективному миру, которое мы называем *феноменологическим эпохе*, становится как раз тем методическим средством, благодаря которому я в чистоте схватываю себя как то Я и ту жизнь сознания, в которой и благодаря которой весь объективный мир есть для меня, и есть так, как он есть для меня»⁶⁰.

Почему человек не встречается с абсурдом и/или чудом? Потому, что смысл предшествует существованию события, ведь всякое действительное событие уже является априорно возможным или невозможным (действительный мир как один из возможных). Невозможные миры исключены в качестве немислимых, возможные же миры определяются исходя из конституирующего их сознания (вероятно, наиболее подходящей моделью человеческого сознания является *текст*)⁶¹. Судьба каждого человека — просто некоторый ряд возможных миров его сознания. Осознанию невозможных миров в качестве возможных соответствует трансформация сознания, начинающаяся с удивления (начало философии по Аристотелю). Изумление ведет либо к *расширению* сознания как совокупности возможных миров, либо к его структурной *перестройке*, либо к *разрушению* (вечное удивление безумного).

В рационалистической философии ничего абсурдного, лишённого смысла, чудесного произойти не может, ибо смысл предшествует событию. Происходящее есть выбор из совокупности возможных миров, все невозможное есть немислимое (сверхразумное). Возможные миры при этом определяются на почве философии сознания как достижимые для мысли и непротиворечивые. Прагматика возможных миров задается отношением их к некоторому субъекту, сознанию; возможные — значит *мыслимые* миры:

«Желание схватить универсум истинного бытия как нечто, находящееся вне универсума возможного сознания, возможного познания, возможной очевидности, соотнося их друг с другом чисто внешним образом с помощью некоего жесткого закона, такое желание есть нон-сенс. Оба сущности взаимосвязаны, и сущностью взаимосвязанное также и конкретно едино, едино в абсолютной конкретности: конкретности *трансцендентальной субъективности*. Она есть универсум возможных смыслов, и как раз поэтому нечто внешнее есть именно бес-

⁵⁹ Витгенштейн Л., Логико-философский трактат // Витгенштейн Л. Философские работы. Часть 1. М., 1994. С. 56—57.

⁶⁰ Гуссерль Э. Парижские доклады. С. 9.

⁶¹ Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. М., 1979. С. 281—308.

смыслица. Но каждая бессмыслица сама есть некий модус смысла и свою бессмысленность выявляет в возможности усмотрения. Это, однако, имеет силу не для чисто *фактического* *его* и не для того, что ему фактически доступно как для него сущее. Феноменологическое самоистолкование априорно, и поэтому все это имеет силу для каждого возможного, мыслимого *его* и для каждого мыслимого сущего, таким образом, — для всех мыслимых миров»⁶². «Не может быть упорядоченного или неупорядоченного мира. Так, чтобы кто-то мог сказать, что наш мир — упорядочен. В каждом возможном мире есть упорядоченность, даже если он является сложным»⁶³.

Мысль понимается философом как «разговор души с самой собой» (Платон), как нечто уникальное и индивидуальное. Бергсон настаивает на невозможности ее знакового выражения, называет *интуицией*. Аналитики же настаивают на близости мысли и языка. Однако, *какого* языка?! Это либо искусственный язык, либо некая скрытая, глубинная форма естественного языка, отличная от его «натуральной» грамматики. «Теперь становится ясным, почему я думал, что мышление и язык — одно и то же. Ибо мышление есть род языка. Мысль тоже, конечно, есть логическая картина высказывания, следовательно, она тоже есть разновидность высказывания»⁶⁴. И все же язык, к которому стремится философ, безнадежно индивидуален, вследствие чего, всякая речь на нем безнадежно *монологична*.

Отправляясь на поиски мысли, философ на деле ищет новый язык (что также свидетельствует о сугубо языковом характере философской мысли). Зачем же он его ищет? Философ создает *идиолект* не просто как выражение уже наличной мысли, но как нечто с ней тождественное. Вторым шагом является его рационализация в качестве всеобщего языка, в качестве языка самого человеческого разума. Так рождается язык философии — из идиолекта он становится «эсперанто» общечеловеческого мышления. Гений — это идиолект, ставший социолектом. В то же время, философия в социолекты не конвертируется... Может именно это объясняет позицию Канта, полагавшего, что философия и гениальность — вещи несовместимые? Когда философ начинает размышлять о мысли, он стремится сделать свое индивидуальное всеобщим, стремится провести границы мира вокруг нового центра: либо вокруг некой всеобщей «трансцендентальной» субъективности, либо вокруг некой всеобщей «Логики» (как будто существует одна единственная логика!), «Науки» и т.д.

Но всегда ли философ *мыслит* сказанное им самим? Представляется, что нет. Часть философской речи протекает на бессознательном уровне, на уровне философского «техне» (сказанное нельзя рассматривать как упрек, в математике процент непомысленной дискурсивности неизмеримо выше). На бессознательном уровне философское рассуждение является воплощением индивидуального (эротизм индивидуальной самореализации), но индивидуальное здесь всегда погружено в традицию, которая может самим философом и не осознаваться. Благодаря этому, философский дискурс обретает стабильность и по-

62 Гуссерль Э. Парижские доклады. С. 25.

63 Витгенштейн Л. Несколько заметок о логической форме. «Логос». № 6. М., 1994. С. 202.

64 Витгенштейн Л. Несколько заметок о логической форме. С. 202.

вторимость составляющих его элементов. Философ всегда имеет возможность *повторить* свой вопрос (пусть даже сколь угодно бессмысленный для стороннего наблюдателя). В отличие от философии, *психотический* дискурс не предполагает подобного повторения.

Мы выяснили, что философия существует в качестве индивидуально-всеобщего. Выражением индивидуального является слагающаяся в текст речь, выражением всеобщего — язык. Философия выступает связующей нитью между полюсом текста и полюсом языка, это текст, предназначение которого не в сообщении некоторой информации, но в *производстве языка* (поэтому понятие «интертекстуальности» для философии специфично, перед нами не столько диалог, сколько некоторая метакоммуникация). Основанием индивидуально-всеобщего является небытие естественного языка за рамками человеческого сознания. Лингвистически дело выглядит так, что нет *общего* для различных людей «естественного» языка, что у каждого человека свой собственный русский, немецкий и т.д. язык. Это выглядит парадоксально, противоречит самому существованию лингвистики как науки. Однако, дело обстоит именно так, и даже у лингвистов никогда не будет и не может быть общего предмета — Языка. *Общим* для всех людей является наличие у каждого идиолекта, через последний философия отстаивает универсальное право индивидуальности на обладание «миром». Поэтому философия часто противоречит тем правам, которые предъявляются на язык со стороны грамматики и логики: Гегель говорит о неадекватности предложения для выражения философской мысли; Фреге и Рассел отрицают субъект-предикатную форму предложения, заменяя ее математическим понятием функции; Вл. Соловьев отстаивает право всякого автора на собственное толкование синтаксиса.

Еще один тому пример — безразличие феноменологической философии к языку и тексту в их *лингвистических* и *логических* характеристиках, последние «выносятся за скобки» вместе со всяким конкретным сущим. В феноменологии присутствует также безразличие к конкретной личности, которая поглощается (все) общей индивидуальностью. Так, для Э.Гуссерля не существует философского Авторитета, не существует даже философского Другого. Идеальный язык феноменологии — абсолютно непроницаемый идиолект. К таковому стремится и философский язык самого Гуссерля. Когда Г.-Г.Гадамер удивляется возникавшему на гуссерлевских семинарах непониманию⁶⁵, возникает удивление по поводу его удивления, ибо «неспособность к диалогу» — достаточно характерная черта всякой философии, ее следует понимать как неспособность философа к со-общению, к какому-то *предметному* разговору. В то же время философ постоянно продуцирует рефлексивное обращение к *коду* несостоявшейся (в «нормальной» жизни) предметной коммуникации, говорит на метаязыке и вступает в *метакоммуникацию* с Другим, являющимся лишь *alter ego*. Метакоммуникация есть борьба за язык Другого, за его самость с целью совместить точки зрения в рамках единого горизонта, единого мира.

Подведем некоторые итоги второй части нашего исследования. Человеческие границы, конечность, «невежество» выступают одной из цент-

⁶⁵ Гадамер Г.-Г. Неспособность к разговору // Гадамер Г.-Г. Актуальность прекрасного. М., 1991. С. 82—92.

ральных тем философской саморефлексии. Мы полагаем, что философия при этом выступает как компенсация человеческой конечности, антропологически и культурно обусловленных границ человеческого разума и понимания. Лишь подобное, пусть иногда и иллюзорное, преодоление человеческого невежества способно дать человеку Мир как предмет собственной мысли. Категориальным выражением «снятой» человеческой конечности выступает рассмотренное нами понятие «индивидуально-всеобщего». Единственным языком подобных категорий может быть идиолект, снимающий классические оппозиции языка и речи (текста), социального и индивидуального и др. Проблема философской интерсубъективности есть проблема преобразования идиолекта в социолект.

Т.Х.Керимов

ГЕТЕРОТЕТИЧЕСКИЙ ПРИНЦИП В ФИЛОСОФИИ

Рассмотрение различных способов осмысления и различных определений того, что называется «гетеротетическим принципом», и составляет содержание данной статьи. Слово «принцип» нужно понимать в широком смысле. В этой статье он понимается не только в качестве принципа мышления, объективной мыслительной формы, но также процесса, регулирующего эмпирическую интерсубъективную жизнь человека. Разобщенность направлений и разнообразие терминологии заслонили от нас эвристичность одной из самых оригинальных традиций в философии XX века. Восстановление непрерывности этой традиции — основной лейтмотив данной статьи.

Философия XX века выделяет три главных момента в разработке «гетеротетического принципа». Все эти моменты так или иначе фундируют необходимость преодоления метафизики субъективности.

В основании современной метафизики как метафизики субъективности лежит отношение противоположности субъекта и объекта, принцип рефлексии и репрезентации. С начала метафизики рефлексия представляла собой одновременно средство, метод и основание, благодаря которым философия самообосновывается и оправдывает собственное существование. Структура рефлексивности необходимым образом дается вместе со всякой субъективностью. «Архимедову точку опоры, которая позволила бы перевернуть гегелевскую философию, никогда не удастся найти в рефлексии. Формальная особенность рефлексивной философии и состоит как раз в том, что не может быть никакой позиции, которая не была бы включена в рефлексивное движение самосознания, приходящего к себе самому. Возня с непосредственностью — будь то непосредственность телесной природы, или непосредственность другого «Ты» с его притязаниями или непроницаемой фактичности исторического случая, или, наконец, реальность производственных отношений — постоянно отвергает самое себя, поскольку она сама является не непосредственным отношением, но деянием рефлексии»⁶⁶. Рефлексия гарантирует философии однородную и внутреннюю, собственными средствами достигаемую сферу существования. Благодаря рефлексии философский дискурс достигает очевидности и самодостаточности собственных оснований и обособляется от любых других (вне-

⁶⁶ Гадамер Х.-Г. Истина и метод. М., 1988. С. 406.